

## EL MISTERIO DE JESÚS Y LA CONFESIÓN DE FE EN ÉL\*

José Ignacio GONZÁLEZ FAUS

### INTRODUCCIÓN

Dos observaciones introductorias:

1. Voy a ceñirme más a la palabra «Misterio», porque de la historia de Jesús ha hablado ya otra ponencia de este curso. Pero ello no es fácil, y me siento como aquellos profesores de mis años de colegial que, al comenzar el curso, nos decían todos que su asignatura era «la más difícil». Mi temor proviene del mismo respeto que me inspira la palabra *Misterio*: por definición, el Misterio es aquello que no tiene un *logos* humano. ¿Cómo hablar entonces del Misterio?

De hecho, el castellano no conoce la palabra «mystología» (o ciencia del misterio), sino sólo «mystagogía» (acompañamiento o introducción al Misterio). Y pienso que eso es lo que habría de intentar ser mi contribución a este curso: no una mera «clase», sino una descripción o provocación de experiencias que fuera acompañando hasta casi la entrada en ese Misterio último, donde uno calla sobrecoído.

2. Trataré, por consiguiente, de circunscribir tres aspectos del Misterio de Jesús: el rechazo del Justo, la presencia de Dios, y la Trascendencia del hombre. Quisiera acotarlos subrayando que no hay en ello ninguna novedad. En realidad se corresponden con los tres títulos que en el Credo cristiano confesamos de Jesús: Señor, Hijo de Dios, y Cristo o Mesías («creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor...»). Espero que esto facilite mejor el seguirme.

---

\* Lección pronunciada en los cursos de veranode la Universidad Complutense en El Escorial (1989).

## I. PRIMER ASPECTO DEL MISTERIO: EL RECHAZO DEL JUSTO

### 1. *Presupuestos históricos indispensables*

De la manera más breve posible, hay que recordar que la vida de Jesús está enmarcada por aquellas dos palabras famosas: *Abba* y *Reino*: la paternidad de Dios y el reinado de Dios entre los hombres. Este marco engendra una dignidad humana que se describe con otras dos palabras: filiación y fraternidad<sup>1</sup>. Y fundamenta un doble valor supremo e inseparable que, con léxico moderno, titularíamos como libertad y solidaridad<sup>2</sup>. Toda la predicación, toda la praxis (curaciones, polémicas, etc.) y toda la llamada de Jesús al discípulo, giran en torno a este doble polo.

Jesús muere *como consecuencia* de haber vivido así y para eso. La muerte de Jesús no es consecuencia de una incomprensible (y dura) justicia de Dios, que necesita sangre inocente para aplacarse, sino que es una consecuencia *de su vida*. La vida de Jesús resulta ser una de las vidas más conflictivas de la historia del género humano. Desata una sensación de amenaza y unos instintos de autodefensa que deciden quitarlo de en medio. Y quitarlo de en medio, además, no como «rebelión» contra Dios, sino como defensa de Dios: en nombre de Dios y bajo la acusación de blasfemia. Como ya he dicho otras veces, a Jesús no lo matan «los malos», sino los oficialmente buenos: las autoridades y los sacerdotes. En una palabra: Jesús murió porque fue rechazado. Rechazado «por el sistema», diríamos hoy. Pero bien entendido que se trata no sólo del sistema «judío», sino del sistema humano.

Estos dos datos, hoy suficientemente establecidos y aceptados, son el punto de partida de la meditación que sigue.

### 2. *Corrección cristológica a la noción «religiosa» de Misterio*

Desde lo dicho en el apartado anterior, se comprende el título de toda esta primera parte: el primer aspecto increíble del Misterio de Jesucristo, es el hecho mismo de que Jesús fuera rechazado. Quien fue quitado de en medio era el Justo sin más, el Hombre por excelencia, el Servidor de Yahvé, el Profeta. Y esto descoloca y deja sin palabras a toda reflexión humana: la Verdad fue condenada, el Camino fue interrumpido, la Vida fue ase-

---

1. Con las palabras de Jesús: «A las aves del cielo vuestro Padre celestial las alimenta, y ¡cuánto más valéis vosotros que ellas!» (Mt 6,26); «No llaméis a nadie padre en la tierra porque uno solo es vuestro Padre (el del cielo) y todos vosotros sois hermanos» (Mt 23,9).

2. O, también con palabras de Jesús: «El sábado (lo sagrado) fue hecho para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27); «He venido para reunir a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15,24). Entre otras muchas que podrían citarse.

sinada. Y eso, además, en nombre de la vida y de la verdad. ¡Qué incomprensible!

Y desde esta incomprensibilidad espero que se entienda el título de este apartado. Para un cristiano, el sentimiento del Misterio, en su versión religiosa, no es simplemente eso que suele calificarse como «el sentimiento oceánico», una sensación de Plenitud, de desbordamiento positivo, etc. No es así sin más. Sino que Dios, o el Misterio Último, al menos en su relación con los hombres, está atravesado por una experiencia de negatividad, en su misma Grandeza misteriosa.

El Nuevo Testamento sorprendentemente (pero muy en coherencia con cuanto acabamos de decir) no habla del Misterio sólo para referirse a la manifestación de Dios (en Efesios, etc.), sino también en la expresión del «misterio de iniquidad» como algo actuante (2Tes 2,7). Precisamente por eso, el mismo Nuevo Testamento que confiesa a Jesús como «Plenitud de Dios» (*pleroma*), habla de Jesús como «anonadamiento» o vaciamiento de Dios. Y, como muy bien comenta el japonés K. Kitamori, esta es la verdadera raíz de todo asombro, conservar este asombro ha de ser tarea de la Iglesia, y el hombre que se asombra por este vaciamiento de Dios, ya no se asombrará por nada más...<sup>3</sup>

Pero, a la vez, este asombro por el anonadamiento de Dios relaciona íntimamente el rechazo histórico de Jesús con todo el rechazo del bien, de lo humano y de la justicia en este mundo: la guerra, el hambre, la lucha de clases y la opresión del hombre por el hombre, *no son en absoluto ajenas* a este primer aspecto del Misterio. Al revés: como escribía san Ireneo, ya en el siglo II (comentando Mt 23,35-36), Jesús, en estas palabras «anunciaba que en El se recapitularía el derramamiento de la sangre de todos los justos y de los profetas, que ha tenido lugar desde el comienzo de la historia»<sup>4</sup>. El acceso al Misterio de Jesucristo comienza por su relación (que es a la vez de «debilidad» y de culminación), o por su contraste, con el espantoso Misterio del mal.

Un último ejemplo nos lo ofrece el japonés E. Shusaku, en su libro sobre Jesús: que su imagen irradiaba una «*misteriosa* tristeza», que es la tristeza del amor que sabe que va a ser vencido, porque es consciente de su propia inutilidad en un mundo de valores materiales, y sabe que las gentes se volverán contra Él, en cuanto perciban su inutilidad. En cualquier caso, lo

3. En este mismo sentido podríamos citar aquellas palabras de los cursos de cristología de D. Bonhoeffer: «Cristo entra en el mundo de modo que se esconde en él, en la debilidad, hasta el punto de no ser conocido como hombre-Dios. No entra con las vestiduras reales de una "forma de Dios". La demanda que presenta como Dios-hombre debe provocar antagonismo y hostilidad. Permanece incógnito como un mendigo entre mendigos, un descastado entre descastados, desesperado entre los desesperados, muriendo entre los muertos. En su muerte no manifiesta ninguna propiedad divina. Sin embargo, de este hombre decimos: "este es Dios". Esto significa que la forma de escándalo es la que abre la posibilidad de la fe en Cristo. La forma de humillación es la forma del Cristo para nosotros» (*Quién es y quién era Jesucristo*, Barcelona 1971, p. 82).

4. AH V, 14, I. Ireneo añade además: «y también que El vengaría esa sangre», lo que retomaremos nosotros en las partes siguientes.

que yo quisiera ahora no es suministrar unas informaciones, sino sugerir una profunda sensación de asombro por todo lo dicho. Si este asombro nos sobrecoge un poco, estamos en condiciones de ir siguiendo, puesto que todo lo dicho tiene unas consecuencias prácticas bien serias.

Pero, antes de seguir adelante, me voy a permitir un inciso, para mostrar cómo todo lo dicho (aunque quizá olvidado hoy por nosotros) está muy presente y muy concretado, en lo mejor de la tradición cristiana.

### 3. *Algunas concreciones de esa corrección en la tradición cristiana*

Ya en la propia historia de Jesús aparecen misteriosos momentos de negatividad que culminan en la palabra de Mc 15,34: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Que una Iglesia que pretendía predicar la divinidad de Jesús, enseñase que Jesús había dicho esto, es bien poco comprensible. Tan poco comprensible que nosotros, en lugar de adentrarnos en ella hasta el fondo, hemos preferido considerar esta palabra como un episodio totalmente aislado, en el que, a lo mejor, pensamos un poquito por encima en algún viernes santo. Y basta.

Pero no es así. Además de esa palabra está el episodio de la oración del huerto. La agonía pertenece a nuestro acceso al Misterio; no sólo la sensación de plenitud. Que Jesús diga a Dios «pase de mí este cáliz» es como presentar una especie de escisión, de negatividad en el Misterio mismo. Sobre todo porque, como el propio Jesús reconocía en su oración, era posible para Dios que ello no fuera así: simplemente sustrayendo a Jesús, o acabando con los hombres que pretendían imponerle aquel cáliz. La tradición cristiana ha sabido siempre muy bien hasta qué punto todo esto es sobrecogedor, y no tenemos los hombres razón alguna para hacerlo adecuadamente digerible.

Y este rasgo no se limita al momento de lo que llamamos «la pasión» de Jesús. Esa pasión ha estado incubándose durante toda la vida del Señor, en la conflictividad a que hemos aludido, o en esa tristeza de fondo de que hablaba Shusaku, y que no empaña, por otro lado, la entrañable capacidad de Jesús para la exultación y la alegría. O en esa soledad última con que Jesús ha de tejer su camino ante Dios, vistió que no sólo lo rechazan las autoridades sino que el pueblo intenta manipularlo muchas veces (hacerle rey, sacarle milagros...) y los suyos mismos no acaban de entenderle. De esta soledad última, creo que hay una huella en los evangelios, en la decisión de subir a Jerusalén, que he comentado en otro lugar<sup>5</sup>.

Pero además de Jesús, quisiera confirmar lo dicho en el apartado anterior, con algunos ejemplos de la tradición teológica:

Pensemos, por ejemplo, en la «noche oscura», típica de todos los místicos, aunque con formulaciones diversas.

5. Cf. *Subir a Jerusalén. Meditación sobre una de las decisiones más duras del camino de Jesús*, en *Sal Terrae* 77 (septiembre 1989) 673-676.

Quiere decir que la experiencia mística, la experiencia de penetrar en el Misterio absoluto, o de ser invadidos por Él, no consiste sólo ni originariamente en la transformación de «la amada en el amado» (para decirlo con palabras conocidas de Juan de la Cruz), sino que está transida y comienza por el «¿a dónde te escondiste?», «acaba de entregarte ya de vero», etc. No niego en absoluto que la noche acabe resultando «más cierta que la luz del mediodía». Sólo añado que hay que pasar por ella, y hay que pasar por ella, *en cuanto noche*. Y que, por tanto, el impacto de la negatividad pertenece a nuestro acceso al Misterio.

Me parece importante subrayar esto, porque hoy es habitual citar aquella frase de Rahner que pasa un poco como parte de su testamento: «El cristiano del siglo XXI será un místico o no será cristiano.» Pero a la vez, es frecuente abaratar o falsificar esa mística, convirtiéndola en una positividad inmediata, en una glosa fácil de aquello de «mil gracias derramando, pasó por estos sotos con presura» etc., cuando estas palabras de san Juan de la Cruz, como se ve claramente por lo que sigue en el poema, no están dichas en clave de unión y acercamiento, sino de ausencia y añoranza.

Por eso sinceramente no entiendo que se pueda decir que los cristianos han de pensar en la resurrección de los muertos y no en la lucha de clases. Porque esto es una manera piadosa de evacuar el rechazo de Jesús y su cruz, que recapitulan toda la sangre de los justos. Es querer subir al cielo sin pasar por la historia. Y no es así como subió Jesús.

Pensemos también en la expresión, ya consagrada desde Moltmann: «hacer teología después de Auschwitz».

¿Es esto posible? Debo reconocer que yo mismo no sé si esto es demasiado posible, o si muchas veces nuestra teología no se reduce a un charlatanear académico al margen de Auschwitz. Pero lo que sí me atrevería a decir son estas dos cosas: *a)* que la frase de Moltmann no tiene demasiada novedad, y puede radicalizarse preguntando si es posible hacer teología *después del Gólgota*. Porque el Gólgota, como acabamos de decir con san Ireneo, recapitula todos los auschwitz de la historia. Y *b)* que, como también se ha dicho, si es posible hacer «teología después de Auschwitz» sólo será porque «se rezó en Auschwitz». Vuelvo a parafrasear esto diciendo que la teología, y el hablar del Misterio, son posibles porque «se rezó en el Gólgota». Y esa oración, según los evangelios, tuvo unos contenidos, que merecerían mayor comentario y que sólo puedo insinuar: «perdónales porque no saben lo que se hacen»; «¿por qué me has abandonado?»; «en tus manos pongo mi espíritu». La queja, la confianza y el afán de perdonar, hacen posible ese adentrarnos en la noche oscura, a través del cual (y sólo a través del cual) se siente uno encarado con el verdadero Misterio. Esa trayectoria que, en otros momentos, he descrito como el salto desde el abandono de Dios hasta las manos del Padre.

Y finalmente quisiera evocar el concepto de «la interrupción» acuñado por Metz<sup>6</sup>.

6. Cf. vg. *La fe en la historia y en la sociedad*. Madrid 1979. También *Dios y la ciudad*, Madrid 1975, p. 141.

Dicho muy rápidamente quiere significar algo así: el futuro no puede ser visto desde una concepción *lineal* del tiempo y, por tanto, vivido como mero progreso, como mera positividad (lo cual ha sido la visión clásica de muchas místicas del progreso, propias de todos los poderes de esta tierra, fuesen del color que fuesen). El futuro sólo puede ser cristiana y verdaderamente vivido, desde el recuerdo de todos los sufrimientos acumulados. Esta visión, o este recuerdo, interrumpe la linealidad del futuro como mero progreso. Así, por ejemplo: no es verdad simplemente el veredicto «progre» de que «estamos saliendo de la crisis económica», sino que son unos grupos o unos pueblos los que salen de la crisis a costa de cargarla sobre las espaldas de otros, y de crear miles o millones de víctimas empobrecidas. El recuerdo *interrumpe* la esperanza. No la niega, pero sí que la interrumpe. Y en cierto sentido (concluirá Metz) la agranda; porque, o hay futuro también para las víctimas, o no hay ningún futuro verdadero.

He tenido que decir todo esto demasiado de prisa, porque sólo eran argumentos de autoridad. Nos queda, para terminar esta primera parte, insinuar algunas consecuencias prácticas de lo dicho en ella.

#### 4. *Algunas consecuencias prácticas*

La primera es una pregunta muy seria para toda la fe y para toda teología. Es la pregunta de si «DIOS» es sólo una cuestión de comprensión o es más bien una cuestión de conversión. Yo temo que el error de muchas teologías y de muchas apologéticas actuales es que creen sólo lo primero.

Y, en cambio, en Jesús de Nazaret se hace presente esto también: que la relación del hombre con Dios no puede ser sólo comprensiva o intelectual, sino sobre todo conversiva (o práxica). El hombre «trasciende» más con el amor que con su razón. Si la razón pudiera captar el Misterio (en lugar de simplemente sospecharlo y sentirse lindando con él y abocada a él), esto sería una de dos: o porque ella misma es Dios (como tiende a creerse a veces la razón humana) o porque lo ha degradado a problema. Pero ya he recordado al comienzo de esta charla, que el Misterio no puede tener *logos* humano.

Y aún dos aclaraciones sobre esto: *a)* no digo que la razón sea totalmente inútil sino que es insuficiente. Acabo de decir que «linda» con el Misterio. Precisamente por eso cabe una cierta mostración (que no demostración), pero se requiere también una cierta mistagogía práctica. Y precisamente por eso me parece casi blasfema la pretensión de quienes, como creyentes, pretenden «poseer» la Verdad para condenar así a los demás, pero luego nunca ofrecen una mistagogía hacia esa Verdad, sino sólo una apelación a la autoridad formal que ella les concede. Jesús, que es el hombre que más se refirió a Dios para explicar su conducta, nunca procedió de este modo. Y *b)* cuando hablo de la necesidad de la conversión para entrar en el Misterio, no niego la posibilidad de una conversión anónima, que se vuelve verdaderamente hacia el Misterio de Dios y de su Cristo, aunque no les haya sabido o podido poner este nombre. No me estoy refiriendo, pues, a esto que clásicamente se llama la conversión «al catolicismo», etc. Los evangelios están llenos de detalles

útiles en este sentido. Jesús dice a alguien que no era de los suyos: «No estás lejos del reino de Dios.» Y siempre que alaba «la fe» de alguien (hasta el punto de decir que en todo Israel no hay una fe tan grande) resulta que se está refiriendo a alguien *de fuera*. Finalmente, la narración de Emaús conoce la posibilidad de que a un Jesucristo no reconocido expresamente como tal, se le diga «quédate con nosotros», simplemente porque, aunque no sepan quién es, los hombres se han sentido bien con Él. Y según la narración citada, a partir del momento en que anónimamente se le da esa invitación a Jesucristo, el lector ya adivina el desenlace feliz del pasaje. Y aún hay más ejemplos.

En segundo lugar hay que preguntar si la teología es simplemente un «*intellectus fidei*» (como suele definírsela), o si no habría que definirla, también y principalmente, como un «*intellectus amoris*» (como acaba de hacerlo Jon Sobrino, y precisamente al plantearse la pregunta por la teología «en un mundo sufriente»)<sup>7</sup>. Ello, por supuesto, no anularía la inevitable aproximación (o «analogía») de todo lenguaje teológico. Pero la haría pivotar, no simplemente sobre la «analogía entis», sino sobre la que yo suelo llamar «analogía pauperis» (o «analogía doloris»): la analogía del pobre. Ahí se da paradigmáticamente, y existencialmente, aquello que los escolásticos decían de todo lenguaje sobre Dios: «no es tanta la semejanza que no sea muchísimo mayor la desemejanza». El pobre es uno de nosotros. Pero percibimos en él tanta diferencia respecto de nosotros que nos aleja y nos asusta: huimos de él para podernos hacer una idea de hombre a nuestra medida, y en la que nos sintamos bien. Y sólo el amor y la solidaridad, si es que existen, tienen algún poder para saltar a través de esa distancia anonadante. Pero si el amor da el salto, entonces se barruntan y se balbucean muchas cosas que, de otro modo, quedan perpetuamente ignoradas o perpetuamente negadas.

Y, finalmente, si el acceso al Misterio transita inesperadamente por toda esta ilógica de la negatividad y de la «noche oscura», se sigue también que la verdad de las cosas sólo puede tener verificación al final de la historia (verificación escatológica). Porque sólo entonces, y nunca antes, se podrá palpar si todo tiene sentido, o si todo lo existente no son más que parcialidades y sinsentidos, en un espacio y un tiempo que tanto se expanden

---

7. «Como se ha repetido hasta la saciedad, la revelación de Dios no consiste formalmente en la comunicación de verdades plurales acerca de sí mismo, sino en la donación de su propia realidad. Y correlativamente, la respuesta a esa revelación no consiste primariamente en aceptación de verdades —y su ulterior comprensión y profundización— sino en la acogida real de ese Dios, y de forma bien precisa: *dejándose configurar por Dios*, haciendo real históricamente la realidad trascendente de Dios; en palabras sencillas, realizando la voluntad de Dios. Esto nos parece que está en la entraña de la revelación del Dios *cristiano*: la prioridad de la comunicación real de Dios sobre el mero saber acerca de ella, la prioridad de la voluntad de Dios de que el mundo llegue a ser de una manera determinada. El que se haya llegado a un encuentro real entre Dios y los seres humanos es ante todo cosa real, no es decir “Señor, señor”, sino hacer la voluntad del Padre. Lo que permanece para siempre, y por ello tiene ya la primacía en la historia, es la caridad (1Cor 13)» (*Revista Latinoamericana de Teología* 16 [septiembre-diciembre 1988] 260).

como se acortan, que tanto van hacia adelante como hacia atrás, y en donde sólo la mente humana (no sabemos si por divina o por enferma) es capaz de concebir y de postular la idea de una dirección y de un camino. Sólo al final se sabrá esto, porque sólo entonces se «verá» si resucitó Jesús.

Y con ello no quiero decir en modo alguno que esa «verdad de las cosas» aún no definitivamente verificada, no interpele al hombre *ya ahora*. De hecho yo pienso *que ser hombre es ser interpelado por «Algo» que no es plena y definitivamente verificable*. Así, por ejemplo, si es cierto cuanto llevamos dicho, y en lo que me he alargado más porque para mí resulta enormemente serio y enormemente «misterioso», entonces surge la pregunta de cómo será posible creer en un mundo como el nuestro occidental, una de cuyas leyes fundamentales es la de «ocultar el dolor». Ocultar el dolor mandándolo «fuera»: a los barrios a los que nunca vamos, al tercer mundo que está tan lejos, a los hospitales y los asilos a los que sólo nos acercamos cuando nos toca. ¿Por qué nuestro mundo tiene esta ley suprema? Pues porque, si conviviéramos más con el dolor, en lugar de desconocerlo, no podríamos eludir esa pregunta que siempre nos plantea el dolor: «¿por qué éste sí y yo no?» Esta pregunta es clave en la existencia humana, porque es la única que nos permite comprender la vida *desde la gratuidad*: no como un derecho a exigir y a arrebatar, sino como un regalo que hace fructificar. Y si comprendiéramos así la vida, nos sentiríamos más llamados a luchar contra el dolor, y esto nos haría oponernos a un progreso *con víctimas injustas*, que ha sido hasta ahora el progreso de todos los imperios de este planeta. Y esto nos volvería insoportables para todos los sistemas, como le ocurrió a Jesús. Quizá, pues, haya que decir, paradójicamente, que, si aún es posible creer en este mundo nuestro es porque, a pesar de todo, el dolor no nos ignora a nosotros, aunque nosotros procuremos desconocerlo a él. Y ésta es la posible ambigüedad positiva de tantos momentos malos. Pero sin ésto, tendemos más bien a ignorar a nuestras víctimas para poder seguir produciéndolas. Y en todo caso, en situaciones de guerra de imperios como las que hemos vivido, conservamos cierta sensibilidad para las víctimas del imperio *enemigo*, mientras desconocemos las nuestras. Porque aquéllas nos permiten sentirnos justificados y en paz.

### 5. *Jesús es el Señor*

Añadamos a modo de apéndice que la referencia neotestamentaria de todo lo expuesto, se contiene en la confesión de Jesús como Señor. Constituir en valor absoluto (en Señor) de la propia vida, la trayectoria y el modo de vivir de Jesús —que acabó como acabó—, es lo más asombroso de la fe. «Invocar el nombre del Señor» (frase del Antiguo Testamento que antes se refería a Dios), es una fórmula que los primeros cristianos van a retomar para caracterizarse a sí mismos, refiriéndola ahora a aquel Jesús que fue crucificado. Y Jesús (según el calificativo que le dará san Pablo, haciendo otra exégesis alambicada de una frase veterotestamentaria) es un



condenado *con muerte maldita*, según los cánones que rigen esta historia (religiosos o no). Pero, precisamente por esto, creer en ese Señor es verse llamado a lo que el mismo Pablo define como «vivir en el Señor» y que significa: instaurar una nueva atmósfera de relaciones humanas, donde el esclavo es hermano, donde el otro es privilegiado (y sobre todo el otro «más otro» que es el marginado y el oprimido), y donde ya no cabe ningún «señor» más, porque Aquél que tiene el nombre de Señor «no vino a ser servido sino a servir», y el que es primero debe procurar colocarse el último. Una situación que realmente «no es de este mundo», y que sólo se puede vivir en esa expectativa escatológica que la anticipa rezando: «Ven, Señor Jesús»<sup>8</sup>.

## II. SEGUNDO ASPECTO: LA IDENTIFICACIÓN DE DIOS CON LA HISTORIA DE JESÚS, QUE TIENE LUGAR EN LA RESURRECCIÓN

Por paradójico que parezca, nada de lo dicho significa que *adrede* haya que buscar a Dios, o acercarse al Misterio, a través de lo negativo. Es simplemente la negatividad la que, contra todo pronóstico, nos encuentra a nosotros. Pero el Misterio es efectivamente, y como antes decíamos, Plenitud y «sentimiento oceánico». Y eso, que hasta aquí parecía casi negado o al menos puesto entre paréntesis, se recobra *ahora*, cuando el Nuevo Testamento nos dice que la vida y la muerte de Jesús van a dar en su Resurrección, la cual deshace la ambigüedad insoluble de aquella vida, entre interpeladora y blasfema. El Misterio de Jesús se resume entonces en aquella frase de L. Boff que yo suelo citar: «Así de humano sólo puede serlo el mismo Dios.» Y nos lleva, a la vez, a la noción de Encarnación, y a la fe en el Espíritu Santo. Esto es lo que hemos de ver en nuestra segunda parte.

### 1. La noción de Encarnación

Me limitaré a una breve aclaración de este concepto límite, prescindiendo de toda su elaboración, con un par de frases comentadas.

a) En primer lugar, la idea de Encarnación nos quiere decir que lo humano de Jesús es transparencia de Dios.

La historia humana de aquel hombre es revelación de «lo humano de Dios» (más que de «todo Dios»). Sigue siendo verdad, como escribe san

8. Remito, como ampliación de estas insinuaciones, al tratamiento del título de «Señor» en la cristología: cf. *La Humanidad Nueva. Ensayo de cristología*, Madrid 1987, 7ª. ed., pp. 258-282.

Juan que «a Dios nadie le ha visto nunca» (donde el «ver» tiene ese sentido posesor de nuestro conocer). Pero, pese a eso, el evangelista añade en seguida que el Hijo que vive junto al Padre, ese «nos lo ha contado». Y nos lo ha contado precisamente en la narración viva que es su misma historia humana. «En darnos como nos dio a su Hijo —comenta san Juan de la Cruz— todo nos lo habló *junto y de una vez* en esta sola palabra, y no tiene más que hablar... Tú pides locuciones, y si pones los ojos en Él, lo hallarás todo: Él es toda mi locución y respuesta, y es toda mi visión y toda mi revelación<sup>9</sup>.» Notemos la contraposición que establece este texto entre «locuciones» y «palabra única». Nosotros queremos locuciones, respuestas, saberes, visiones, conocimientos (¡qué es lo que no podemos tener del Misterio Último!). Y en lugar de eso hay... una persona humana. Una vez me dijo un obispo amigo, que yo insisto demasiado en la humanidad de Jesús, y que eso conlleva el peligro de olvidar su Divinidad. Desde entonces intento aclarar que yo insisto tanto en lo humano de Jesús, no porque no me interese su Divinidad, sino porque ese ser humano es el único rostro, la única Imagen, la única Palabra, el único barrunto o atisbo que podemos tener de Dios. Y esto tiene para mí unas consecuencias impresionantes que otra vez formulé más o menos así:

Si un elemento de nuestra historia (una «humanidad») es Palabra, Comunicación de Dios, esto significa que Dios no es algo extraño respecto de esta historia, ni tampoco un irruptor advenedizo. Y, por tanto, que el hombre *no necesita salir de esta historia para encontrar a Dios*<sup>10</sup>.

Y, si esto es así, me permito sospechar que, a veces, los que más dicen defender la Encarnación de Dios son, paradójicamente, los que menos creen de hecho en ella.

b) En segundo lugar, Encarnación quiere decir que la historia humana de aquel Hombre es acción de Dios.

En la elaboración de eso que llamamos «la dogmática Cristológica» hay un empeño muy curioso (y que hubo de abrirse camino sorteando dificultades y ataques increíbles) por salvar la acción *humana* de Jesús como acción *de Dios*. De tal manera, que se mantuviesen a la vez las dos cosas: que no por ser acción de Dios dejaba de ser una acción *humana*. Y que siendo realmente una acción (o una historia) humana, era predicable *de Dios*. No es posible explicar ahora cómo se intentó dar expresión a esta paradoja. Pero ella es fundamental para acercarse al Misterio de Jesucristo. ¿No hemos creído percibir alguna vez, en algunas experiencias de profunda calidez humana, algo «más que humano»? Pues, quizá, sería esta la mejor iniciación que podemos tener a este aspecto del Misterio de Jesucristo. Santo Tomás lo expresó con aquella noción clásica de Jesús como «instrumento perteneciente al Amor». Porque sólo el amor puede poseer sin menosca-

9. *Subida al Monte Carmelo*, cap. 22, 2-3.

10. *La Humanidad Nueva* 323.

bar la autonomía de lo poseído; y sólo el amor puede mover a través de la libertad de lo movido. Y siempre es propio del instrumento que, haciendo lo que le toca hacer (v. g., emitir un sonido o rayar en la pizarra), hace más de lo que puede hacer él solo (v. g., produce música, o raya cosas inteligibles, etc.)<sup>11</sup>.

Quizá ahora comprendamos mejor esa difícil expresión del credo que confiesa a Jesús como «Hijo de Dios», y que no tiene nada que ver con el hecho humano de la generación sexual. Arranca simplemente de esa profunda experiencia humana de que el hijo es la mayor transparencia de los padres, porque es una transparencia *personal*, y es a la vez la obra más íntima de los padres, porque es también una obra *viva* y personal. Y también, como consecuencia de lo anterior, arranca de esa experiencia humana de que, para entender lo que es un hijo, no hay «ojos» como los de los padres. Este último detalle nos lleva a nosotros a un factor nuevo, pero que la fe cristiana lo ha considerado como indispensable, para que todo lo dicho en este apartado no suene a pura especulación vacía. Me refiero naturalmente al Espíritu Santo.

## 2. *El Espíritu Santo como correlato de la Encarnación*

Se suele decir que muchos cristianos no saben qué es eso del Espíritu Santo ni cómo entra en juego en todo el asunto de la fe. Puede que sea éste otro síntoma preocupante de nuestro catolicismo. Pero aquí sólo podemos responder lo siguiente: los primeros cristianos estaban tan convencidos de que Jesús era «el Hijo de Dios», como de que, para que ellos descubrieran eso, había sido preciso —por así decir— que la «Mirada misma de Dios» se posesionara de sus ojos humanos. De ahí el repetido lenguaje del Nuevo Testamento: sólo «en el Espíritu» se puede decir que Jesús es el Señor (1Cor 12,3); es el Espíritu de Dios el que nos hace llamarlo «Abba», Padre (Gal 4,6); por el Espíritu recibimos para con Dios una actitud no de siervos sino de hijos, no de temor sino de libertad (Rom 8,14-16), etc. En una palabra: el Espíritu de Dios, posesionándose de nuestro espíritu humano, es la condición de posibilidad del reconocimiento de Dios en la Cruz y en la Encarnación, la condición de posibilidad del seguimiento de Jesús en este mundo que tiende a quitarlo de enmedio, y la condición de posibilidad del reencuentro con Jesús en lo más humano del hombre.

El Espíritu es, pues, un correlato absolutamente necesario de la Encarnación. Es algo así como la «interiorización» en nosotros de esa «exteriorización» de Dios que tiene lugar por Su Palabra. De ahí que, en el Espíritu, se extiende la Filiación de Jesús hasta nosotros mismos («somos hijos de Dios», Rom 8,16): porque sólo los hijos pueden reconocer al Hijo.

---

11. Otra vez remito a lo dicho sobre la noción de «instrumentum coniunctum», en *La Humanidad Nueva* 536-540.

Sin el Espíritu, la Encarnación sería sólo un recuerdo muerto (como aún suelen pensar muchos cristianos). Con el Espíritu, la Encarnación se mantiene como una realidad viva. Por eso decía Jesús aquella palabra extraña: «*Os conviene* que yo me vaya, porque si no, no vendrá a vosotros el Espíritu» (Jn 16,7). Es decir: el Espíritu libera a la Encarnación de Dios de sus necesarias limitaciones o particularidades históricas, geográficas, individuales. Universaliza a Cristo y nos sugiere —por así decir— no sólo lo que Jesús hizo o dijo entonces, sino lo que diría o haría hoy. De ahí que una Iglesia que prefiera la Institución al Espíritu será siempre una Iglesia no sólo fosilizada en el pasado, sino desobediente a Dios.

Y quiero poner un par de ejemplos para hacer ver mejor la importancia del Espíritu Santo en la cristología. En tiempos de santa Teresa (y antes, durante la época del erasmismo español) hubo una fuerte polémica en torno a la «humanidad de Jesús»: ¿hay que quedarse en ella o hay que prescindir de ella para remontarse hasta Dios? Cuenta santa Teresa que muchos de sus confesores le aconsejaban esto segundo, pero ella tenía muchas sospechas ante semejante consejo. Y no sin razón, porque, de la humanidad de Jesús no se puede prescindir sin el riesgo de perder totalmente a Dios. Pero tampoco vale el «quedarse» simplemente en ella: hay que «espiritualizarla», si la expresión se entiende no en el sentido de evaporarla, sino de dejar que nos llegue viva por el Espíritu Santo. O con otras palabras: hay que mantenerla a toda costa, pero no «según la carne» (2Cor 5,16).

El segundo ejemplo, se refiere al tema de la historicidad de los evangelios, que todavía sigue creándonos más de un problema. Y una clave para su solución la podemos encontrar en una frase como ésta: a los autores de los evangelios nunca les preocupó el transmitirnos *sólo* lo que había dicho (o hecho) Jesús, sino también lo que diría en el momento de escribirlos. El género literario de los evangelios es esa fusión de recuerdo y actualización, de pasado y presencia, que es lo que los convierte en «buena noticia». Si fueran sólo unos libros «históricos», como nosotros hombres del siglo XX los anhelamos, entonces serían quizá información, o noticia, pero no serían evangelio o buena noticia. Y, en esta relación entre lo que Jesús hizo y lo que Jesús haría, está claro que sin lo primero sería imposible lo segundo, y acabaríamos por falsificar (o romper) a Jesús, convirtiendo en voluntad Suya lo que no son más que nuestras propias ganas; pero Jesús es «el mismo ayer, hoy y siempre» (y por eso hay en los Evangelios más historicidad de la que parecía en los comienzos de la investigación crítica). Pero está claro también, que, con sólo lo primero (con sola la información del pasado), no tendríamos más que un mimetismo un literalismo, o un fundamentalismo, como los que hoy dominan muchas veces. Yo, por ejemplo, si me permitís la confesión, no dejo de preguntarme estos días *qué haría Jesús aquí*, en este Escorial de 1989, en esta pequeña «feria de vanidades» que es una universidad de verano, donde uno se encuentra, a la vez, demasiado cómodo y demasiado incómodo, donde todo el dolor de que hablábamos en la primera parte está cuidadosamente alejado y olvidado, pero donde, por otro lado, se me da la oportunidad de exponer el Misterio de Jesucristo. Y no quiero decir que yo tenga siempre la respuesta, sino sólo que un cristiano ha de vivir siempre con esa pregunta por «lo que dice el Espíritu de Jesús a las iglesias» (Ap 2,7.11.17.29...), y no por lo que dice su propio espíritu o el espíritu de este mundo.

### 3. Algunas consecuencias

De la visión de la Encarnación que acabamos de proponer, quisiera sugerir al menos un par de consecuencias que afectan a nuestra vida práctica. Las voy a enunciar en forma de tesis, para ser más rápido.

a) Para el cristianismo *no hay una «promesa futura intrahistórica», pero sí una «densidad divina de la historia»*. Dicho gráficamente: lo cristiano no es cantar que *necesariamente* «habrá un día en que todos al levantar la vista veremos una tierra que ponga libertad», etc. (cosa en la que hoy, por desgracia, ya nadie cree y por la que ya nadie lucha), sino el cantar que «cuando el pobre nada tiene y aún reparte etc., entonces *va Dios mismo en nuestro mismo caminar*». Entre los dichos atribuidos a Jesús que no están en los evangelios, la Iglesia acabó rechazando uno que decía más o menos, que llegaría un día en que los hombres, al levantar la vista, verían en los árboles miles de racimos dorados y henchidos, y que cada racimo les diría: cógeme a mí, etc. Pero aceptó otro dicho (prescindiendo ahora de si es o no palabra histórica de Jesús, cosa que nadie sabe) que decía: «¿Has visto a tu hermano? Has visto a Dios.» Esto tan simple es lo que entendieron aquellos hombres del Misterio de Jesucristo.

b) La segunda consecuencia es el *carácter vocacional de la vida*. Esta vida no es un pasatiempo. No digo que el pasatiempo no tenga su lugar y su necesidad en ella, sino que la vida *no es* un pasatiempo (aunque a veces nos incitan a tomarla así, y hay mucha gente que la vive así, y disponemos hoy de mil posibilidades técnicas para ello... y la vida pasa toda como *pasa-tiempo*).

Pero la vida humana no es pasatiempo sino vocación. Vocación a la Humanidad: a la libertad, a la fraternidad y a la filiación divina. Está muy claro que vocación no es lo mismo que *plenitud* inmediata (cosa que ya hemos establecido en la primera consecuencia), pero sí que nos habla del camino.

Y de este modo, si la consecuencia anterior dibujaba cuál es la postura del cristianismo ante eso que llamamos *la modernidad* (y la criticaba, pero *desde dentro* de ella misma, al reconocer esa «densidad divina» de la historia), esta segunda consecuencia dibuja la postura del cristianismo ante lo que hoy suele llamarse *postmodernidad*: es también una postura que critica desde dentro (porque reconoce la imposibilidad de toda promesa de *absoluté* intrahistórica), pero que no por eso deja de ser crítica, porque no acepta la vida como una mera concatenación de fragmentos inconexos («pasatiempo»), sino que la concibe como una vocación unitaria.

Todo esto está incluido en la confesión del misterio de Jesucristo como «encarnación» de Dios. Las iglesias lo olvidan demasiadas veces, atentas sólo a una discutible lucha por su poder y su supervivencia. Pero a nosotros nos toca recordarlo siempre. Porque todo esto nos ha llevado curiosamente al misterio del hombre («divinidad» y vocación), que será el último punto de nuestra exposición.

### III. TERCER ASPECTO DEL MISTERIO: LA TRASCENDENCIA DE LA PEQUEÑEZ DEL HOMBRE

Lo que se ha revelado en Jesucristo no es sólo una misteriosa forma de presencia de Dios en este mundo (a través de Su rechazo por el hombre, y de Su encarnación), sino también *el sentido de una experiencia humana* que (como tal experiencia) es universalizable y accesible a todo hombre aunque no sea creyente. Me refiero a la experiencia de esa contradicción entre la pequeñez y la grandeza del hombre: un ser tan pequeño con un deseo infinito, como alguien ha dicho. Esta dolorosa contradicción del hombre tiene algo que ver con Dios, y con la decisión «humanizadora» de Dios, y con el proyecto de Dios de divinizar al hombre. (Y, en un segundo momento, tiene también mucho que ver con eso que llamamos «el pecado» del hombre y del mundo. Pero este punto no nos interesa ahora.)

Voy a calificar a la realidad que origina esa experiencia como «la llaga humana», aludiendo con ello a una conocida estrofa del Cántico de san Juan de la Cruz, que dice así:

«¿Por qué, pues has llagado —aqueste corazón, no le sanaste?  
Y, pues me le has robado —¿por qué así le dejaste,  
y no tomas el robo que robaste?»

En este quinteto se repite una misma comparación: la situación del ser humano la concibe san Juan de la Cruz como la de la persona que ha sido «herida» de amor, y anhela curar esa herida en la unión con la persona amada («acaba de entregarte ya de vero», dirá en otro momento)<sup>12</sup>. Pero el santo sostiene que el autor de esa herida es nada menos que Dios mismo. Y, además, constata en la segunda parte del quinteto que esa unión no se produce y que Dios, después de haber marcado (o «robado») el corazón del hombre, parece no tomarlo. Ello origina esa especie de «desesperación ontológica» que es característica de la conciencia humana, cuando ésta no se encuentra narcotizada, o «soñando» en cualquier situación de evasión de sí. En el fondo, es una constatación que versifica aquella otra frase de san Agustín, también muy conocida: «Nos hiciste Señor para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti.»

Llaga o inquietud de corazón, da lo mismo ahora. Lo que quisiera mostrar en esta tercera parte es, en primer lugar, cuáles son las posibles lectu-

---

12. Aunque el texto es suficientemente diáfano, el significado de nuestra estrofa aparece más claro si se la lee *en el contexto* de lo que era la teoría del amor en los siglos XV y XVI, en los países meridionales: es siempre un imposible al que, a pesar de todo, ni se quiere ni se puede renunciar, porque su dolor es mucho más excelsa que la ausencia de éste. (Huellas de esta concepción las vemos, por ejemplo, en el Quijote y los libros de caballerías, o en la poesía provenzal, etc.) Y sobre el lenguaje de «la llaga», nótese que pocas estrofas antes ha escrito Juan de la Cruz: «y todos cuantos vagan, de ti me van mil gracias refiriendo, y todos más me *llagan*...».

ras antropológicas no creyentes de esa llaga, para referirme después a su lectura «cristológica» (creyente) que ya ha sido insinuada al comentar la estrofa del Cántico espiritual. Me parece importante notar que, cuando describo las lecturas no creyentes de esa realidad palpable y experimentable que es «la llaga humana», no pienso estar describiendo lecturas *falsas* sin más, sino sólo lecturas parciales. Y que la verdad de la lectura creyente, más que en su superioridad despectiva respecto de las otras, está propiamente en su «cat-olicidad» (en su capacidad de integrarlas a todas).

### 1. *Lecturas antropológicas de la llaga humana*

Creo que existen cuatro interpretaciones posibles, que me limito a esbozar:

a) La llaga existe, pero es un *fruto falso* producido por la misma religión. Es algo así como la necesidad o el «mono» en el drogadicto. Y por eso se hace necesario acabar con la religión, para curar al hombre de esa falsa «adicción» y hacer posible su «perfecta instalación en la finitud».

Como ya puede adivinarse por las expresiones que he utilizado, el agnosticismo de Tierno Galván es un representante clásico de esta lectura. Su verdad es, para mí, una verdad *práctica*: porque también el creyente está obligado a vivir «instalado» en la finitud. No «perfectamente instalado», pero sí «sanamente instalado», aceptándola sin quedar neurotizado por ella. Y esto por imperativo divino y como ejercicio de esa virtud tan cristiana que es la esperanza teologal. La pregunta que a mí me queda es si es posible, sin esperanza teologal, una instalación en la finitud, que no se convierta en una tranquila «identificación» con ella y que, por eso, abandone toda lucha por lo que Tierno llamaba «la utopía de la finitud». Y a mi modo de ver, esto es lo que ha ocurrido en los últimos años entre nosotros: de aquella «utopía vergonzante» de Tierno (vergonzante porque finita), hemos pasado alegremente a este pragmatismo desvergozado de la política actual, que no sólo ha renunciado a la utopía trascendente, sino incluso a todas las utopías immanentes o intrahistóricas o finitas.

b) La llaga existe, pero la hemos diagnosticado mal. Su verdadero sentido *último* no es religioso. Es simplemente una expresión de la miseria económica, o del deseo sexual, o de la necesidad de poder del hombre. Permitidme contar aquí la anécdota reciente de una muchacha heroinómana que, viendo rezar a su madre viuda, le dijo sencillamente: «Estás gili mama. Tú lo que necesitas es un buen polvo.»

La anécdota habla por sí sola. Gana más dinero, rodéate de excelentes «marcas», deja de controlar instintos e impulsos, y desaparecerá tu llaga. Y también aquí hay una dosis de verdad *práctica*: no sería honesto negar que muchas veces la gente creyente hace asombrosos cortocircuitos de sus represiones primarias, para vestirlas de necesidad de Dios. San Ignacio de

Loyola cuenta en su Autobiografía que, una vez que estaba pasando una dura crisis espiritual, con tentaciones de suicidio y todo, «en cuanto se determinó de comer carne y dormir» se le pasaron todas aquellas cosas que él creía ser tentaciones del demonio. Y debemos reconocer que los creyentes hemos dado pésimos testimonios en este sentido. Que el hombre pueda tener últimamente hambre de Dios, no significa que no tenga demasiadas veces hambre de pan.

Pero esta parte de verdad no consigue enmascarar la debilidad de esta postura: amenaza con acabar en la lucha de todos contra todos. Porque el afán de más riqueza o de más poder no parece tener medida en el ser humano, en esta lectura de la llaga no tienen cabida cosas como la solidaridad y la ternura, que tantas veces sólo pueden darse en la renuncia al tener. Y, sin embargo, cabe sospechar que el ser humano está aún más necesitado de solidaridad y de ternura, que de dinero o de exhibir buenas «marcas».

c) Además, hay quienes sostienen simplemente que la llaga humana no existe. Aunque esta postura puede derivar de la primera (que pretendía suprimir esa herida), estoy describiendo ahora algo que es totalmente opuesto al proyecto de aquella primera postura: pues ahora no se trata de adecuar la realidad hasta la medida del hombre (aunque se la mantenga finita, porque se presupone que finita es también la medida humana), sino de adecuar el hombre a la medida pequeña e injusta de su realidad. Se trata, en suma, de una insensibilización de la conciencia que hace imposible la percepción del desgarramiento humano. De un regreso a la animalidad, en cuanto el animal no experimenta ese desgarrón constitutivo de sí mismo, que caracteriza al ser humano. Que esto es posible, al menos dentro de ciertos límites, me parece a mí innegable, y lo presenciamos en muchas gentes, idiotizadas por un materialismo primario o por un consumo absurdo. Jesús también lo declaraba posible en aquella parábola en que habla de la semilla que cae sobre rocas, y se agosta por no poder echar raíces. Y es además un interés fundamental de todos los poderosos de este mundo, porque es la mejor manera de manejar a los hombres, para convertirlos en esclavos contentos. Recordad aquel verso de A. Machado: «En el corazón tenía la espina de una pasión. Logré arrancármela un día. Ya no siento el corazón.» De eso se trata en definitiva: de no sentir el corazón. Y también esto está en manos de la libertad del hombre.

d) La mayor enemiga de esta tercera lectura es la que ahora presentamos como última, y que voy a patrocinar con el nombre de Nietzsche. La llaga humana existe. Vaya si existe. Pero no tiene salida. Y en esto consiste (para decirlo con un título del filósofo alemán): «el origen de la tragedia». Desde que mató a Dios, el hombre debe cargar con esa herida, debe reconstruir todo el universo de sentidos y de valores que le rodea. Y ello, sin rebajarse hasta la animalidad, sino al revés: superando su misma condición humana, y sin más consuelo que la belleza de esta empresa absurda y



heroica. Tan absurda y tan heroica que Nietzsche pagará ante ella el tributo de su locura. Se comprende así la enemiga de Tierno Galván hacia Nietzsche, porque lo considera enfermizo y nefasto para la armonía que Tierno buscaba en la finitud. Y se comprende también, que, muchos nietzschianos de boquilla, que no están dispuestos a pagar el precio de su maestro, banalicen esta postura reduciéndola a la anterior. Pero repito que son radicalmente distintas.

Tierno Galván, Marx o Freud, el sistema capitalista, Nietzsche... Ahí tenéis diversas interpretaciones no creyentes de «la llaga humana», con las que todos convivimos cada día, y ante las que lo católico no es el anatematizar sin más, sino —a la vez— integrar y superar.

## 2. *Lectura cristológica de la «llaga» humana*

Dice el Vaticano II, recuperando un antiguo tema de la Tradición teológica, que por la Encarnación Dios no se unió exclusivamente con Jesús de Nazaret, sino que, a través de Él, se unió de alguna manera «con todos los hombres» (GS 22). Esta acuñación cristológica que tiene todo lo real, es para mí el último aspecto del misterio de Jesucristo, que entronca con el misterio del hombre: el misterio de Jesucristo configura el enigma mismo de lo real. La llaga del hombre es la huella de la llamada del Amor de Dios, que se ha revelado en Jesús de Nazaret. Pero ese Amor, tal como veíamos en la primera parte, es rechazado de plano en este mundo, acrecentando así la herida del hombre en lugar de sanarla. Y en esta situación no le queda al hombre más que ponerse en camino a través de la noche oscura, en una búsqueda desesperada, en ese intento «inútil» de construir en la tierra el Reino de Dios que nunca llega; un poco «a lo Nietzsche», pero *con esperanza*. Esta es la gran diferencia: con esperanza porque, aunque el hombre haya matado a Dios, ni siquiera esa muerte de Dios «podrá separarnos del Amor de Dios, tal como se reveló en Jesucristo» (Rom 8,39). Y ese Amor de Dios que es más fuerte, no dejará de configurar al mundo aunque sea rechazado por él.

Esto aboca la existencia humana hacia esa triple tarea tantas veces enunciada por la tradición cristiana; crear, esperar, amar. Aquí está la fuerza (*virtus!*) realmente divina del hombre. Y con esta fuerza, el hombre encara la realidad, como configurada cristológicamente, y la define con los tres calificativos que he comentado en otro lugar: *la realidad como absoluto, la realidad como maldición y la realidad como promesa*<sup>13</sup>. La realidad como «cuerpo de Cristo», la realidad como «muerte de Dios» y la realidad como «materia de Resurrección». Lo primero está dicho contra toda «religión» y contra todo «espiritualismo» (de los que hoy vuelven a estar en boga incluso dentro del mundo cristiano): Dios no está «fuera» de la realidad, sino

---

13. Cf. *La Humanidad Nueva*, cap. 15.

en ella. Lo segundo está dicho contra todo humanismo: el mundo está dramáticamente herido y no es posible hacerse demasiadas ilusiones sobre él. Pero lo tercero está dicho recuperando los dos polos anteriores: lo religioso y lo humano, porque ambos, una vez transformados, son el material de lo cristiano. Que no consiste en uno solo de esos tres polos, sino *en los tres a la vez*. Aquí está su enorme dificultad.

### 3. *Conclusión: el misterio de la salvación del hombre*

Todo esto ha de quedar aquí, en esta rápida panorámimca, demasiado resumido. Sólo quisiera notar que lo dicho no es meramente una visión «intelectual» para teólogos, sino que da de sí muchísimo juego. Cómo se comporta el hombre con su «llaga» es algo que pasa por mil mediaciones, según educación, cultura, historia y condicionamientos de cada cual. Pero *siempre es posible algún tipo de comportamiento en este sentido*. Y lo que no debemos hacer nosotros es reducir esos tipos múltiples a un estereotipo único, de corte intelectual o eclesiástico, para imponerlo a todos y medirlo todo por él.

Y cerramos esta tercera parte evocando la relación de todo cuanto hemos dicho en ella con el título de Jesús como Mesías. Lo más extraño y lo más «inaceptable» de la primitiva teología del mesianismo de Jesús, es esta sencilla frase: «el Mesías *murió*». Esta afirmación echaba por tierra toda la teología judaica del mesianismo. Anunciar al Mesías crucificado es como anunciar la salvación asesinada. Pablo tenía razón cuando califica a este anuncio como una locura y un escándalo. Y esto plantea la pregunta de cómo es el cristianismo mensaje de salvación: el cristianismo no es una doctrina de «salvación de la muerte», sino un anuncio de salvación *a través de la muerte*. El último aspecto del misterio de Jesús, es el misterio de su carácter salvador. Por eso el cristianismo no puede pretender entrar en competencia con las otras ofertas de salvación de nuestra cultura (desde los discursos de la política a los anuncios de la tele) las cuales siempre mienten una salvación *de la muerte*. Si entrara en esa lid, se desnaturalizaría a sí mismo, y no creo que por eso ganara más audiencia.

Concluyo, pues, con las mismas palabras con que terminé hace años mi Cristología: la meditación sobre Jesús de Nazaret y sobre la fe en Él nos lo descubren como «el lugar donde toda ontología se convierte en TEO-logía. Pero esto se verifica en el tránsito de una CRISTO-logía a una ESCATO-logía, el cual acontece pasando por la aparente negación de todo LOGOS».

José Ignacio GONZÁLEZ FAUS

Centre Borja

Llaseres, 30

08190 SANT CUGAT DEL VALLÈS (Barcelona)

**Summary**

One does not approach the mystery of Jesus «from above» (disregarding his history) nor «from below», in a kind of linear continuity with his history. One must necessarily pass through the mystery of his rejection which—in the name of God— considers blasphemy all the consequences that the experience of God had for Jesus. This introduces an element of negativity (of «dark night» or of «interruption») in the whole of man's religious experience. That negativity is only overcome in a second moment (this is the function of the limit-notion of Incarnation). From there, in a third moment, the mystery of what John of the Cross call the human «wound» is superficially enlightened.